

ка-тара́да В МИСТЕЦТВІ ТА РИТУАЛІ СКІФІВ? (До семантики образу голови)¹

Як відомо, людина шукала у своєму тілі та в окремих його частинах особливі надприродні сили і, відповідно, вважала за необхідне ставитися до них і поводитися з ними певним чином [Клемен 2002, 17–18]. У багатьох культурах, історичних і сучасних, зокрема в іраномовних народів, існувало уявлення про те, що голова є вмістилищем екстраординарних сил і тому потребувала як найобережнішого поводження з нею. Вважається, що у скіфів голова символізувала найважливішу ознаку сутності людини і водночас була вмістилищем магічної сили [Шауб 1987, 16] або душі людини [Гутнов 1998, 21]². З вірою в те, що в голові міститься особлива сила або душа, яка продовжує існування й після смерті людини, пов'язані звичаї особливого посмертного поводження з головою (/ черепом) в індоіранському світі [Грантовский 1981, 73–74], зафіксовані античними авторами в ісседонів, скіфів і таврів (*Herod.*, *Hist.*, IV, 26, 64, 103; *Mela*, II, 9; *Solin*, XV, 13). Підтвердженням особливого ставлення до голови в іранців може бути повідомлення Геродота, що перські царі мили голову лише раз на рік, у день свого народження (*Herod.*, *Hist.*, IX, 110.2). Цей факт може свідчити про страх “позбавити” голову притаманних їй специфічних сил чи властивостей.

Не лише письмова традиція згадує образ людської голови в аспекті її насильницького відділення від тіла та ритуальних дій, з цим пов'язаних, а й скіфське мистецтво не оминуло мотив

¹ Статтю підготовлено за матеріалами доповіді «“Що за голова...” – до семантики мотиву людської голови на “скіфській” торевтиці», виголошеної на науковій конференції “Музейні читання: Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки”, м. Київ, Національний музей історії України, Музей історичних коштовностей України, 21–22 листопада 2016 р.

² Схожі уявлення були притаманні, зокрема, і кельтам, у яких існували культ голови й уявлення, що ця частина тіла є вмістилищем життя та її символом [Кнауэр 2001, 203; 211–212, прим. 15–17; Русанова 2002, 41–44].

відтятої голови³, який “прикрашав” військові атрибути воїнів-вершників. Чи не вперше вказаний мотив⁴ в образотворчій традиції Скіфії з’являється в V ст. до н. е. на двох із дванадцяти золотих платівок (63 x 33 мм) в оздобі горита з поховання 2 кургану 5 біля с. Архангельської Слободи Херсонської обл. (мал. 1) [Золото степу 1991, 362, 304–305], де змальоване шматування котячим хижакком (пантерою) людської голови. Семантика цього сюжету, ймовірно, уособлює концептосферу смерті [Вертієнко 2015, 25, 27]. За іконографією ці дві платівки тяжіють до фракійського мистецтва [Лесков 1974, 74–75]. Цей сюжет яскраво демонструє початок антропоморфізації у скіфському мистецтві⁵.



Мал. 1. Золота платівка оздоблення горита з кургану біля с. Архангельської Слободи Херсонської обл. (за [Золото степу 1991, 362])

Відомим є зображення т. зв. “змієногої богині”, яка тримає в правій руці ніж, а в лівій – відтяту голову, на золотих платівках з Куль-Оби (IV ст. до н. е.) (мал. 2) [Дюбрюкс 2010, II, 122, рис. 300]. Цей сюжет консонується з повідомленням Геродота про звичай

³ Л. М. Ермоленко, досліджуючи вербальний мотив “тілесного трофея” в тюркському епосі кочових народів, вбачає до нього аналогії в образотворчому мотиві “голови-трофея” скіфо-сарматського часу, а також знаходить до нього низку паралелей у мистецтві середньовічних тюркомовних номадів Євразії [Ермоленко 2008, 186–192, 286, рис. 22, 1–7].

⁴ Докладніше див.: [Ильинская 1978, 90–100; Булава 1987, 254–257; Рябова, Черняков 2002, 41–60; Ермоленко 2008, 186–192].

⁵ Див.: [Бессонова 1983, 81].

таврів приносити в жертву голови полонених своєму жіночому божеству, яке начебто ототожнювалося з Іфігенією, дочкою Агамемнона (*Herod., Hist., IV, 103*).



Мал. 2. Золота платівка з кургану Куль-Оба
(за [Дюбрюкс 2010, II, 122, рис. 300])

Змалювання звичаю (певного військового ритуалу або клятви), пов'язаного з відрубаною головою⁶, зображене на золотому ковпачку з Курджипського кургану (IV ст. до н. е.) [Галанина 1980, 47–62, 93; Булава 1987, 254–257; Ермоленко 2008, 27–29], на якому показана дубльована сцена⁷: воїн з мечем з лівого боку та воїн з відтятою головою з правого боку вдвох тримають між собою спис, встромлений вістрям у землю (**мал. 3**) [Булава 1987, 255, рис. 1]⁸. Наступний сюжет із відтятою головою можна побачити на ажурній золотій пластині із Зубового кургану (IV ст. до н. е.)

⁶ Археологічним підтвердженням цього звичаю є поховання чоловіка без голови та кисті правої руки (з інвентарю присутнє тільки дзеркало), зафіксоване в кургані Кизил-Джар IX на Алтаї [Могильников 1986, 35–67; Кузнецова 1987, 4–6]. Цікаво відзначити, що саме голова та кисть руки зображені в пашах котячих хижаків (пантер) на сценах шмагування на плагівці з Архангельської Слободи (**мал. 1**) та лопаті золотої накладки на піхви меча із Солохи [Вертієнко 2015, 27, мал. 11]. Ймовірно, згадані сцени мають певний ритуальний підтекст, пов'язаний з воїнськими культурами, що може додати нові риси до концепту котячого хижака в духовній культурі скіфів.

⁷ Зображення мають іконографічні відмінності [Ермоленко 2008, 27–28].

⁸ Див. також: [Ольховский 2001, 160, илл. 1, 1; Рябова, Черняков 2002, 58, рис. 4, 1].

(з колекції Ф. С. Романовича)⁹ (мал. 4 [Ильинская 1978, 91, рис. 1; Кнауэр 2001, XVII, рис. 1], 4а [Рябова, Черняков 2002, 59, рис. 7]¹⁰). Розміщені тут сцени бою між скіфами є більш наближеними до ілюстрації повідомлення Геродота щодо скіфських звичаїв на війні (*Herod., Hist., IV, 64.1–2*). У крайньому правому сегменті пластини зображено скіфа, який рухається у правий бік, він тримає в правій руці меч, а в лівій – відрубану голову. Також звертає на себе увагу знахідка скіфського часу з території Дагестану. Це бронзова статуетка воїна має з лівого боку відтату голову, яка прикріплена до пояса або тримається рукою [Степи... 1989, 286; Ермоленко 2008, 188] (мал. 5) [Степи... 1989, 421, табл. 115, 5]¹¹.



Мал. 3. Золотий ковпачок з Курджипського кургану
(за [Булава 1987, 255, рис. 1])



Мал. 4. Золота пластина
із Зубового кургану
(за [Ильинская 1978, 91, рис. 1;
Кнауэр 2001, XVII, рис. 1])



Мал. 4а. Золота пластина
із Зубового кургану
(деталь) (за [Рябова,
Черняков 2002, 59, рис. 7])

⁹ Докладніше про цей витвір та проблему його автентичності див.: [Ильинская 1978, 90–100].

¹⁰ Див. також: [Ермоленко 2008, 286, рис. 22, 2].

¹¹ Див. також: [Рябова, Черняков 2002, 58, рис. 4, 2; Ермоленко 2008, 286, рис. 22, 3].



Мал. 5. Бронзова статуетка з Дагестану
(за [Степи... 1989, 421, табл. 115, 5])

Ще одним підтипом досліджуваного мотиву є образ відокремленої голови, прив'язаної до шиї коня. Він репрезентований на фрагменті рельєфу із зображенням батальної сцени з поселення Ювілейного I на Тамані. У його нижній частині на задньому плані показані дві відтяті голови, що прикріплені до шиї коня¹² (мал. 6) [Боспорский рельеф... 2001, табл. I].



Мал. 6. Рельєф з поселення Ювілейного I на Тамані
(за [Боспорский рельеф... 2001, табл. I])

¹² Цей сюжет знаходить паралель на Алтаї (Перший Пазириський курган) в оформленні кінської узди дерев'яними масками, що зображають людські голови [Грязнов 1950, 36, рис. 14; табл. XVIII; Кнауэр 2001, XIX, рис. 6].

Більш ранні аналогії до цього підтипу походять з кола старожитностей кобансько-тлійської культури. Самобутне¹³ зображення вершника, до шиї коня якого прив'язана відокремлена голова людини, збереглося на фрагментованій бронзовій пластині, що нашивалася на пояс, з поховання № 76 Тлійського могильника (VIII–VII ст. до н. е.) (мал. 7) [Погребова, Раевский 1997, 80–84, 138, табл. XIV, III–36]¹⁴. Окрім функції захисного обладунку, цей пояс за характером свого декору, без сумніву, мав ритуально-символічне навантаження [Погребова, Раевский 1997, 6 (з літературою)]. Подібне зображення відтятої голови ворога, прикріпленої до шиї коня, також містилося на зруйнованому поясі із синхронного Кобанського могильника з розкопок кінця XIX ст.¹⁵, який належав до тієї ж групи, що і тлійський пояс (друга група, серія III) [Погребова, Раевский 1997, 58–59].



Мал. 7. Зображення на бронзовому поясі з поховання № 76 Тлійського могильника (за [Погребова, Раевский 1997, 138, табл. XIV, III–36])

До кола територіально та хронологічно близьких до цих сцен аналогій можна додати три фракійські золоті бляшки зі скарбу в Летниці (IV ст. до н. е.) із зображенням вершників зі списами в руках, які скачуть у правий бік, і людських голів¹⁶, що розміщені

¹³ Ця самобутність обумовлена ізольованим розташуванням цього могильника високо в горах, осторонь від долини р. Ліяхви [Погребова, Раевский 1997, 82, прим. 1].

¹⁴ Див. також: [Ольховский 2001, 160, илл. 1, 2; Кнауэр 2001, XVII, рис. 2; Рябова, Черняков 2002, 59, рис. 6].

¹⁵ Від сцени, що нас цікавить, зберігся тільки незначний фрагмент відтятої голови з трьома “відростками”.

¹⁶ В одному випадку, імовірно, зображено жіночу голову (мал. 8). Необхідно відзначити, що серед бляшок з Летниці є така, що має таку ж саму іконографічну побудову, з відмінністю, що вершник зі списом на ній рухається в лівий бік, а замість голови людини поза його спиною

поза їхніми спинами (**мал. 8–10**) [Фракийское золото... 2013, 192 (64.8), 196 (64.14), 197 (64.15)]¹⁷.



Мал. 8. Золота бляшка зі скарбу в Летниці
(за [Фракийское золото... 2013, 192 (64.8)])



Мал. 9. Золота бляшка
зі скарбу в Летниці
(за [Фракийское золото...
2013, 196 (64.14)])



Мал. 10. Золота бляшка зі скарбу
в Летниці
(за [Фракийское золото... 2013,
197 (64.15)])

Варто також згадати мініатюрну композицію на безконтекстній золотій шпильці з Північного Причорномор'я, яку датують поч. I тис. н. е. (**мал. 11**) [From the Lands of the Scythians 1975, 159 (13)]. Цей витвір прикрашено зображенням воїна (фракійця?), який тримає в руці відрубану голову ворога.

зображено відокремлену голову коня [Фракийское золото... 2013, 192 (64.9); Ермоленко 2008, 285, *рис. 21, 2*].

¹⁷ Див. також: [Ермоленко 2008, 285, *рис. 21, 1*].



Мал. 11. Золота шпилька, Північне Причорномор'я (Philadelphia University Museum, Inv. No. 30.33-31 (за [From the Lands of the Scythians 1975, 159 (13)]))

Найбільш цитованим письмовим свідченням стосовно досліджуваного мотиву є повідомлення Геродота, що з голів “найненависніших” ворогів і родичів, які програвали позов на царському суді, скіфи робили чаші (*Herod.*, *Hist.*, IV, 65)¹⁸. Порушення клятви, принесеної біля царського вогнища, також каралося для скіфа-воїна відрубуванням голови (*Herod.*, *Hist.*, IV, 68).

Яскравим археологічним підтвердженням застосування черепів у культово-ритуальних діях можуть бути жертвовники з людськими черепами, зафіксовані на скіфських городищах Лісостепової зони [Гавриш 2000, 152¹⁹; Козак 2004, 117]²⁰, зокрема на зольниках в ур. Царина Великого Більського городища [Черненко и др. 2004, 52, мал. 25; пор. також: Мурзин и др. 2001, 33, мал. 21; Мурзин и др. 2002, 28, мал. 15]. Відзначимо такі:

• *Жертвовник № 1 на зольнику № 3 (мал. 12)* складався з великого скупчення кісток тварин і двох людських черепів (чоловіка та жінки), що були розміщені в його фундаменті [Мурзин и др. 2001, 49, мал. 34]. Серед кісток тварин переважали черепи лоша-

¹⁸ Можливо, вважалося, що така чаша надавала її володарям якостей померлого, тобто певних фізичних чи духовних властивостей, або ж право на власність померлого. Інтерпретуючи цей фрагмент, дослідники здебільшого акцентували увагу на таких проблемах: конфлікти щодо спадщини чи сімейного майна; конфлікти між представниками різних сімей однієї патронімії; кровна помста [Грантовский 1981, 61–62; Дзібель 1996, 22].

¹⁹ Знахідки жертвовників на Книшевському городищі в Припсіллі, у фундаменті яких або поруч із ними були розміщені людські черепи.

²⁰ Докладну добірку матеріалу див.: [Гречко 2014, 79–101, зокрема 91].

ків, були присутні також чимало лопаток і в меншій кількості – трубчаті кістки [Мурзин и др. 2001, 39]. Цей об’єкт датується VII ст. до н. е. [Мурзин и др. 2001, 52].

- *Жертовник № 2 на зольнику № 3* розміщувався на захід від жертовника № 1. Тут череп чоловіка без нижньої щелепи було вмонтовано у своєрідний глиняний “стовп” на висоті 0,2 м від рівня суглинку [Мурзин и др. 2001, 34, мал. 22, 3]. Цей жертовник, як і всі інші, є більш пізнім і датується V ст. до н. е. [Мурзин и др. 2001, 54].

- *Жертовник № 3 на зольнику № 3* є типологічно близьким до жертовника № 1, і в його верхній частині було покладено череп жінки [Черненко и др. 2004, 56, мал. 31]. Серед великого скупчення кісток тварин (бл. 780, ВРХ, коні, вівці) у східній частині споруди містилися кістки верхніх і нижніх кінцівок дитячого скелета, нижче яких було зафіксовано шар попелу [Черненко и др. 2004, 19].

- *Жертовник № 2 на зольнику № 1* був зведений у верхньому шарі засипки землянки № 1 [Черненко и др. 2004, мал. 4, 10]. Тут було покладено три черепа: двох чоловіків і ще один, який не піддається статевій ідентифікації [Черненко и др. 2004, 12].

- На дні *ями № 6 на зольнику № 1* було знайдено фрагменти двох людських черепів, чоловіка та жінки, різного ступеня збереженості [Черненко и др. 2004, 33, мал. 6а]. Імовірно, ці черепа використовувалися в культово-ритуальних діях [Черненко и др. 2004, 11].



Мал. 12. Жертовник № 1 на зольнику № 3 в ур. Царина (нижній рівень)
(фото надане В. П. Білосором)

Що ж стосується інтерпретацій цього обряду, то їх існує небагато.

Автор розкопок більшості жертovníків в ур. Царина В. П. Білзор утримується від детальної інтерпретації обряду на досліджуваних об'єктах, відзначаючи його “екзотичний” характер [Черненко и др. 2004, 12], натомість припускає, що найбільш ранній жертovníк (№ 1 на зольнику № 3) “являлся первым сооружением, иницирующим своим появлением дальнейшую хозяйственно-бытовую деятельность на этом участке Бельского городища” [Мурзин и др. 2001, 52]. С. А. Скорий, дослідивши у 2003 р. жертovníк № 3 на зольнику № 3, звернув увагу, що він був розташований приблизно в 3 м від жертovníка № 1, тоді як відстань між жертovníками № 1 і № 2 складає близько 10 м [Черненко и др. 2004, 20]. На думку вченого, той факт, що всі три жертovníки були зроблені на одній лінії (вісь схід – захід), може свідчити, що вони входили до єдиної культової ділянки [Черненко и др. 2004, 20]. У 2004 р. В. П. Білзор повернувся до проблеми жертovníків в ур. Царина, відзначивши, що ці об'єкти за своєю побудовою становлять кілька самостійних типів і не є частиною “жертovníх ритуалів, пов'язаних з поховальним обрядом”, а виділяються як “окремий, самостійний вид пам'яток” [Білзор 2004, 9], “відношення яких саме до людських жертвоприношень не викликає сумніву” [Білзор 2004, 10]. При цьому дослідник також звертає увагу, що знайдений на зольниках в ур. Царина остеологічний матеріал може опосередковано свідчити про побутування в місцевого населення канібалізму в побутовому чи ритуальному вигляді [Білзор 2004, 10].

О. Д. Козак вказує, що культ черепів пов'язаний із шануванням пращурів, вождів або героїв, образи яких як покровителів роду перегукуються з культом родючості [Козак 2004, 116; 2006, 89]. Жертвоприношення, зокрема, відсіченої голови в цих культурах відіграють універсальну роль. Найбільш архаїчний жертovníк (№ 1 на зольнику № 3) через присутність на ньому черепа коня, який у давньоіндійській міфології присвячувався Агні, і залишків тризни О. Д. Козак пов'язує з певними солярно-хтонічними культурами. Більш пізній жертovníк (№ 2 на тому ж зольнику), на погляд дослідниці, міг мати стосунок як до культу предків, так і до поховального обряду.

Інше трактування запропонував Д. С. Гречко, який вбачає в наявності черепів у подібних жертovníках свідчення обряду виставлення, тобто положення тіла померлого просто неба, який начебто існував в “аборигенних землеробів” лісостепу Східної Європи як альтернатива ґрунтовим могильникам [Гречко 2012, 118–124; 2014, 79–101]. Однак, така інтерпретація викликає сумніви з двох причин. По-перше, побудови Д. С. Гречко виходять з припущення про функціонування певних некрополів, на яких практикувалося виставлення тіл померлих, але такі некрополі важковловимі археологічно. По-друге, в категорію доказів існування обряду виставлення цей дослідник залучає недиференційований антропологічний матеріал, зафіксований на лісостепових поселеннях скіфської доби. Слід також вказати і на цілком прагматичні чинники: появі такої форми поховального обряду, як *виставлення*, в лісостеповій зоні суперечать як кліматичні, так і ресурсні умови – наявність вологого клімату та придатних до інгумації ґрунтів майже унеможлиблює існування подібних некрополів.

На нашу думку, звичай жертвоприношення людських голів належить саме носіям іраномовного субстрату мешканців Більського та інших городищ східноєвропейського лісостепу²¹. Водночас зазначимо, що подібні традиції відомі й іншим індоевропейським і центральноазійським народам [Дмитриев 1997, 212–219], а отже, можуть сягати більш раннього когнітивного пласту. Таким чином, можна спробувати розібратися, чим пояснюється інтерес саме до голів крізь призму індоевропейських і вужче – індіранських уявлень²².

Що ж стосується природи ритуального дійства, яке потребувало людського жертвоприношення і в тому числі наявності черепів, то насамперед звернемося до грецьких священнодійств. Як приклад наведемо іонійський очищувальний обряд, що проводився на щорічному весняному святі Таргелій, присвяченому Аполлону, на якому відбувався обряд убивання людини, котру називали *фармаком* (фармако́с). Обряд фіксується в VI ст. до н. е., а пізніше виходить з ужитку. В Афінах навіть вибирали двох

²¹ Пор.: [Гавриш 2000, 152–153].

²² Див. також: [Weber 1864, 262–287; Heesterman 1985, 45–58].

фармаків (чоловіка та жінку) – їх виводили за міські ворота, і починався очищувальний обхід з подальшим вигнанням цих осіб. Про походження цього обрядового биття та умиртвіння *фармаків* існує декілька гіпотез: вигнання в такий спосіб злого духа заради врожаю; підсилення продуктивних сил духу рослинності; замісне жертвоприношення тощо [Клейн 1998, 321–322]. Греки шанували Аполлона як покровителя календаря, базисною функцією якого було встановлення певних меж свят на пошану різних божеств. Назва свята завдячує назві жертвовної каші – *таргелос* (θάργελος), котру варили з різних зерен та злаків. У перший день свята проводилось очищення у вигляді проведення містом злочинців, які вбирали в себе все зле, а на другий – принесенням їх у жертву. Завдяки цьому ритуалу община очищувалася від скверни. Подібний обряд існував і в Північному Причорномор'ї²³ – графіто V ст. до н. е. свідчить, що таке свято мало місце в Ольвії [Скржинская 2009, 38–39]. Втім, жодних свідчень про існування подібного обряду очищення у скіфів не збереглося, хоча в їхньому пантеоні, згідно з Геродотом, Аполлон-Гойтосір названий четвертим за ступенем вшанування чи першим після найбільш шанованих божеств (Табіті, Папая та Апі) (*Herod., Hist., IV, 59*). При цьому зазначимо, що, за Геродотом, будини та гелони, які, ймовірно, мешкали на території Більського городища, мали *святимища* й *жертвовники*, зокрема й еллінського типу, та кожні три роки святкували Діонісії (*Herod., Hist., IV, 108*).

Натомість, на нашу думку, наближеними за своєю суттю до скіфських обрядів можуть бути індійські ритуали, котрі, як відомо, зберегли надзвичайно архаїчні риси, що можуть сягати часів індоіранської єдності²⁴. Отже, залучення такого матеріалу є правомірним²⁵. Звернемося до індійських текстів, що описують

²³ Щодо людських жертвоприношень у Північному Причорномор'ї див., напр.: [Масленников, Бужилова 1999, 147–183; Винокуров 2002, 189–194; Кузьмина 2013, 97]. Щодо Стародавньої Греції див.: [Hughes 2000].

²⁴ Див.: [Крюкова 2007, 28–36; 2007а, 13–40].

²⁵ На сьогодні фактично загальноприйнятою є думка, що матеріальні залишки обрядів, зафіксовані під час археологічних розкопок, можуть знайти підтвердження в індійських та іранських письмових джерелах (пор.: [Джоунс-Блэй 1999, 231]).

церемонії, які, за словами Ш. Маламуда, дозволяють вхопити стійкі мотиви такими, якими вони є в словах, а ще більше – в простих діях [Маламуд 2005, 97]. Можливо, індійський матеріал здатен дещо наблизити нас до ймовірно схожого в деталях ритуалу і пояснити, чому саме більські жертovníки мали таку внутрішню складову.

Індійський ритуальний символізм, що пов'язаний з космогонією, особливо виразний в обряді спорудження вівтаря Агні²⁶. Розглянемо цей ритуал, що має назву *агнічаяна* (*agnicayana*) – букв. “складання в купки вогню”²⁷. Окрім трьох вогнів, необхідних для ритуалу і запалюваних на майданчиках для жертвоприношення, *брахмани* та *шраута-сутри* повідомляють про “складений” вогонь, тобто про вогонь, що запалюють на вівтарі з цеглин. Це, так би мовити, своєрідна п'ятишарова підставка, що мала правити фундаментом для полум'я [Маламуд 2005, 81, 102]. Сама по собі побудова такого вівтаря є досить складною церемонією, де закладається переважно принцип символізму часу. Цеглинки конструкції уособлюють *дні*, шари – *пори року*, а уся вона – *рік*. Саме останній є “істиною” часу, тому що протягом року розгортався повний цикл ритуалів [Маламуд 2005, 102, прим. 23]. Через спорудження вівтаря хаотична маса часу, що передувала жертвоприношенню, організовується в упорядковану послідовність повторень. Сама побудова цієї конструкції також є жертвоприношенням: її жертвна субстанція складається з цеглин, а призначена вона вогню. Присутність Агні важлива в усьому тілі вівтаря, а не лише на його вершині. Це ще більш виразно при жертвоприношенні тварин, що є однією з важливих дій *напередодні* складання вказаного вівтаря. В *основу* споруди закладається п'ять *голів*²⁸

²⁶ На те, що цей ритуал формально зберіг давні вказівки стосовно встановлення в центрі вівтаря черепа людини та ще чотирьох жертвних тварин, свого часу побіжно звернув увагу Е. А. Грантовський, коли торкався проблематики відрізаної голови [Грантовський 1981, 74].

²⁷ За обрядом *агнічаяна* в 1975 р. спостерігав Ф. Сталь, і ним було зафіксовано усі п'ять жертв, однак вони вже були представлені глиняними зображеннями [Staal 1983, I, 303; див. також: Staal 1979, 2–22].

²⁸ Ймовірно, подібне поводження може пояснюватися тим, що на індоєвропейському когнітивному рівні *вогонь* і *голова* належали до єдиного семантичного кола, оскільки і.-е. основа **ker-/*kel-* “голова” також

принесених у жертву істот: **людини, бика, коня, барана та цапа**. Кістки цих жертв виступають “у функції цеглин”, і їх кидають у ту саму воду, яку примішують до землі, щоб отримати глину для виготовлення цеглин [Маламуд 2005, 81–82, 105].

До речі, схожу картину можна помітити і на більських жертovníках, де, окрім голів, були вмонтовані й інші кістки (найбільш показовими прикладами є жертovníки № 1 (мал. 12) та 3 на зольнику № 3). Присутність на більських об'єктах посуду, до того ж вотивного характеру, нагадує ситуацію з індійською ритуальною мискою *укха* (*ukhā*), яка править вмістилищем вогню протягом того часу, що буде потрібний для виготовлення та складання цеглин [Маламуд 2005, 109–110]. Що ж до іранського культу вогню, що дістав широкий розвиток у зороастризмі, то він є добре відомим. Можна припускати існування подібного культу і у скіфів. Згадаємо хоча б вказівки Геродота на важливість культу царських вогнищ (Гестій) і на звичай страти ворожбитів, яких спалювали разом із запряженим биками возом хмизу (*Herod., Hist., IV, 69*)²⁹, а також на зафіксовану в поховальному обряді скіфів VII–VI ст. до н. е. традицію спалювання дерев'яних каркасних конструкцій [Бессонова 1990, 24].

За індійським міфом, викладеним у *Шатанатха-брахмані*, тварини, принесені в жертву, багатьма рисами нагадують Агні та насправді і є Агні: їхні очі блищать, як Агні, коли він запалений; їхнє дихання піднімається, як дим від Агні; тварини поглинають їжу – і Агні також; як Агні сипле попіл від поглинутих ним продуктів, так і тварини вивергають із себе екскременти (*ШБ VI 2, 1, 1 і наст.*)³⁰. І тому заради здобуття прихильності Агні йому приносять у жертву тварин, єдиної природи з божеством [Маламуд 2005, 105]. За текстами *Катьяяна-шраута-сутри* щодо способу вибору людської жертви відомо, що вона повинна бути *вайш'я* чи

означає “горити, вогонь” (**kel-*) [Маковский 1996, 122]. Від цього ж кореня **ker-*, що має більш широке значення “верхня частина тіла”, походить праіран. **śarah-* (давн.-інд. *śiras-*) – “голова” [Pokorny 1959, 574; Эдельман 2009, 53].

²⁹ Див. докладніше: [Бессонова 1983, 27–36].

³⁰ Тут і далі посилання на індійські джерела подані за виданням: [Маламуд 2005].

кшатрій, тобто вільною людиною та двічі народженим не брахманом (*KamШС XVI 1, 17*). Ш. Маламуд наголошує, що не слід плутати умертвіння жертви в цьому ритуалі з людським жертвоприношенням *пурушамедхою*, яке, у свою чергу, є фіктивним розширенням *ашвамедхи* [Маламуд 2005, 105, прим. 33]. Однак саме умертвіння є важливим і необхідним елементом *агнічаяни*. За *Катьяяна-шраута-сутрою* нам відома процедура умертвіння жертв, кров яких змішувалася з водою та глиною для подальшого формування цеглин (*KamШС XVI 1, 7–45*). Що стосується людської жертви, що задіяна в ритуалі з головою людини, то Ш. Маламуд вказує, що для ритуалу береться жертва, ні до чого не придатна, букв. “непотрібна людина”, тобто та людина, що є непотрібною ані богам, ані людям [Маламуд 2005, 110–111]. На думку Дж. Хеестермана, це фігура ворога чи суперника [Heesterman 1985, 54]. Схожу ситуацію ми бачили і у випадку вибору *фармаків* для еллінського обряду Таргелій. Найімовірніше, що і на Більському городищі в жертву приносили голови не повноправних представників общини, а полонених³¹, злочинців чи рабів.

Показово, що в давніх іранців особливе ставлення до голови ворогів відбито навіть на лінгвістичному рівні: в іранських мовах для позначення голів / черепів ворожих істот (*девів*, змія Дахаки, ворогів тощо) застосовувався особливий термін, композит із залученням питально-окличного займенника **ka-* – **ka-mr̥da-* – “череп” > ав. *ka-təgəda-* – “(девівська) голова” (букв. “що за голова”) [AirWb, 440; Эдельман 2009, 53; 2011, 159]³². Обезголовлювання ворогів згадується, зокрема, в 10-му *Яшті*, де цю дію виконує сам Митра (*Яшті 10, 37*) [Gershevitch 1959, 90–91; Skjærvø 2006, 96]³³.

Привертає увагу давньоіранське поняття *ата-* [AirWb, 140–141] (сила, міць), що наскрізно проходить через молодавестійський 14-й *Яшті*, який присвячено військовому божеству

³¹ За Геродотом, своєму воїнському богу (“Аресові”) скіфи кожного року жертвують, окрім овець та коней, ще й сотого полоненого ворога (*Herod., Hist., IV, 62*).

³² Див. також: [Гамкрелідзе, Иванов 1984, 813 і прим. 1].

³³ “He throws away the heads / of the contract-belying men. / Off fly the heads / of the contract-belying men” [Skjærvø 2006, 96].

Веретрагні. Ця “сила” з’являється з першими трьома його інкарнаціями (вітром, биком та конем) та концентрується над головами тварин (*Яшт* 14, 2, 7, 9).

У контексті більських жертovníків необхідно звернути увагу на приналежність сили-ами військовому божеству і на той факт, що, як справедливо вказує Т. О. Прохорова, “всі копитні тварини”, які виступають втіленням Веретрагні, водночас “належать до розряду жертovníх” [Прохорова 2007, 57]. Натомість лише п’ять з них наділені епітетом “гарний, красивий” (*sr̥rahe-*), і саме ці жертви фігурують у вищезгаданому індійському ритуалі *агнічаяні*. Це **бик, кінь, баран, цап, людина (воїн)**:

[...] *gāuṣ kəhrpa ar̥ānahe / sr̥rahe [zairi-gaoṣahe] zaraniiō-sruuahe / yim upairi sruiee sanaṭ / amō hutaštō huraodō [...]*

“[...] В подібі Бика, / **гарного**, [жовтовухого]³⁴, золоторогого, / над рогами якого бовваніла / **сила** досконалої зовнішності [...]” (*Яшт* 14, 7)³⁵;

[...] *aspahe kəhrpa aurūṣahe / sr̥rahe zairi-gaoṣahe / zaraniiō-aiṣīdānahe / yim upairi ainikvm sanaṭ / amō hutaštō huraodō [...]*

“[...] В подібі Коня білого, / **гарного**, жовтовухого, / золотовузничного, / над чолом³⁶ якого бовваніла / **сила** досконалої зовнішності³⁷ [...]” (*Яшт* 14, 9)³⁸;

[...] *maēṣahe kəhrpa aurunahe / sr̥rahe niuuaštākō-sruuahe [...]*

³⁴ Тут за виданням П. Давуда [Davoud 1999, 404], у рукописі E1 це слово пропущене.

³⁵ За рукописом E1 – fol. 351r–351v [Kotwal, Hintze 2008, 414]. Коментований переклад див.: [Вертієнко 2013, 34].

³⁶ Підкреслимо, що чоло сприймалося як сакральна частина в уявленнях багатьох кочових народів [Терлецкий 2009, 141].

³⁷ Слід звернути увагу на знахідку в Першому Пазирицькому кургані шкіряного декоративного вбрання (маски) для голови коня у вигляді рогів оленя [Грязнов 1950, 38, *рис. 16; 84, рис. 38; табл. XXIII*]. Це може вказувати на те, що в алтайських кочівників скіфського часу образ коня був еквівалентним образу оленя. Якщо ця тотожність (*кінь / олень*) мала універсальний характер, то поширені зображення оленів з гіпертрофованими рогами в мистецтві “звіриного стилю” Скіїї слід трактувати як візуальне відтворення образу *сили* (*ama-*), тісно пов’язаної з військовим божеством.

³⁸ За рукописом E1 – fol. 351v [Kotwal, Hintze 2008, 414]. Коментований переклад див.: [Вертієнко 2013, 36].

“[...] В подобі Барана дикого, / **гарного**, крутогогого [...]”
(*Яшт* 14, 23)³⁹;

[...] *būzahe kəhrpa rēnahe / srīrahe tiži-sruuahe* [...]

“[...] В подобі Цапа войовничого, / **гарного**, гострогогого [...]”
(*Яшт* 14, 25)⁴⁰;

[...] *vīrahe kəhrpa gaēuuatō / srīrahe mazdaḍātahe* [...]

“[...] В подобі Воїна сяючого, / **гарного**, Маздою створеного [...]” (*Яшт* 14, 27)⁴¹.

Висновки. Отже, базуючись на наведених даних, можна вкласти певні спостереження щодо семантики голови в уявленнях іраномовних номадів, які відбиті в образотворчих джерелах і ритуальних діях. Використання людських голів / черепів як жертв пов’язане не лише з культом пращурів або поховальним обрядом (виставленням). Імовірнішим поясненням є характерна для давніх іранських народів, і зокрема скіфів, віра в надприродну силу, пов’язану з головою (на кшталт іранської категорії *ama-*), а також, можливо, дія принципу *pars pro toto*. З одного боку, це сакралізувало голову, а з другого – голова могла заміщати цілісне людське жертвоприношення.

Необхідно зазначити, що конструкція архаїчного жертовника № 1 на зольнику № 3 в ур. Царина нагадує побудову вівтаря Агні в ритуалі *агнічаяна*, за яким голову людини розміщували саме у фундаменті споруди. Можна припустити, що, оскільки господарська діяльність на зольнику була тісно пов’язана з металургійним виробництвом, сам ритуал, як і у випадку з індійським еквівалентом, міг бути присвячений культу вогню і мати схоже семантичне навантаження, пов’язане з темпоральним циклом. Враховуючи відому табуйованість професійних культів ковалів, конкретизувати, якому конкретному божеству чи божествам скіфського пантеону були направлені ритуальні дії на більських жертовниках, вкрай складно.

³⁹ За рукописом E1 – fol. 354r [Kotwal, Hintze 2008, 417]. Коментований переклад див.: [Вертієнко 2013, 38].

⁴⁰ За рукописом E1 – fol. 354r [Kotwal, Hintze 2008, 417]. Коментований переклад див.: [Вертієнко 2013, 39].

⁴¹ За рукописом E1 – fol. 354r–354v [Kotwal, Hintze 2008, 417]. Коментований переклад див.: [Вертієнко 2013, 39].

Скорочення

- КатШС – *Катьяяна-шраута-сутра*.
ШБ – *Шатапатха-брахмана*.
AirWb – *Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.

ЛІТЕРАТУРА

- Бессонова С. С. Религиозные представления скифов*. Киев, 1983.
- Бессонова С. С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений // Обряды и верования древнего населения Украины*. Киев, 1990.
- Білозор В. П. Про жертвенники з людськими черепами в ур. Царина на Більському городищі // Від Кіммерії до Сарматії. 60 років Відділу скіфо-сарматської археології ІА НАНУ*. Матеріали міжнародної конференції. Київ, 2004.
- Боспорский рельеф со сценой сражения (Амазономахия) /** Отв. ред. Е. А. Савостина. Москва – Санкт-Петербург, 2001.
- Булава Л. А. К атрибуции золотого колпачка из Курджипского кургана // Советская археология*. 1987. № 1.
- Вертієнко Г. В. Священні втілення Веретрагни в Яшті 14 // Polyphonia Orientis: мова, література, історія, релігія. До ювілею В. С. Рибалкіна*. Київ, 2013.
- Вертієнко Г. В. Іконографія скіфської есхатології*. Київ, 2015.
- Виноградов Ю. А., Русяева А. С. Граффити из святилища Аполлона и календарь Ольвии // Исследования по античной археологии Северного Причерноморья*. Киев, 1980.
- Винокуров Н. И. Феномен человеческих жертвоприношений в античное и средневековое время (по материалам ритуальных захоронений Крымского Приазовья) // Боспорский феномен*. Вып. I. Санкт-Петербург, 2002.
- Гавриш П. Я. Племена скіфського часу в лісостепу Дніпровського Лівобережжя (за матеріалами Припсілля)*. Полтава, 2000.
- Галанина Л. К. Курджипский курган. Памятник культуры прикубанских племён IV века до н. э.* Ленинград, 1980.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. **Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры.** Т. 1–2. Тбилиси, 1984.

Грантовский Э. А. О некоторых материалах по общественному строю скифов. “Родственники” и “друзья” // **Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура).** Москва, 1981.

Гречко Д. О бескурганых погребениях аборигенного населения Восточноевропейской лесостепи скифского времени // **Revista Arheologică, serie nouă.** Vol. X. № 1–2. 2014.

Гречко Д. С. Об одном из способов погребения у земледельцев восточноевропейской Лесостепи скифского времени // **Вестник Острогжского историко-художественного музея им. И. Н. Крамского.** Вып. 2: Восточноевропейские древности. Воронеж, 2012.

Грязнов М. П. **Первый Пазырыкский курган.** Ленинград, 1950.

Гутнов Ф. Х. Из религии скифов: Фарн. Ритуальные чаши // **Античная цивилизация и варварский мир. Материалы 6-го археологического семинара.** Ч. 1. Краснодар, 1998.

Джоунс-Блэй К. Индоевропейский погребальный обряд, “Ригведа” и “Авеста” // **Комплексные общества Центральной Евразии в III–I тыс. до н. э. Региональные особенности в свете универсальных моделей.** Материалы к международной конференции 25 августа – 2 сентября 1999 г. Челябинск – Аркаим, 1999.

Дзибель Г. В. Возможное дополнение к духовной культуре скифов // **Курган: историко-культурные исследования и реконструкции.** Тезисы докладов тематической научной конференции, Санкт-Петербург 23–25 апреля 1996 г. Санкт-Петербург, 1996.

Дмитриев С. В. Тема отрубленной головы и политическая культура народов центральной Азии (общеазиатский контекст) // **Стратум: Структуры и катастрофы. Сборник символической индоевропейской истории.** Санкт-Петербург, 1997.

Дюбрюкс П. **Собрание сочинений.** Т. I–II. Санкт-Петербург, 2010.

Ермоленко Л. Н. **Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии.** Томск, 2008.

Золото степу. Археологія України. К. – Шлезвіг, 1991.

Ильинская В. А. Золотая пластина с изображением скифов из коллекции Романовича // **Советская археология.** 1978. № 3.

Клейн Л. С. **Анатомия “Илиады”.** Санкт-Петербург, 1998.

Клемен К. **Жизнь мертвых в религиях человечества** / Пер. с нем. Москва, 2002.

Кнауэр (Кезия) Э. Р. О “варварском” обычае подвешивания отрубленных голов противника к шее коня // **Боспорский рельеф со сценой сражения (Амазономахия)** / Отв. ред. Е. А. Савостина. Москва – Санкт-Петербург, 2001.

Козак А. Д. Человеческие жертвоприношения в зольнике раннескифского времени Бельского городища // **Opus: Междисциплинарные исследования в археологии.** 2004. № 3.

Козак О. Д., Шульц М. Людські жертвоприношення на зольниках Більського городища // **Більське городище та його округа** / Відп. ред. Є. В. Черненко. Київ, 2006.

Крюкова В. Ю. Древнейший индоиранский ритуал и традиционная культура иранских народов // **Четвертые Торчиновские Чтения: Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции, Санкт-Петербург, 7–10 февраля 2007 г.** Санкт-Петербург, 2007.

Крюкова В. Ю. Жертвоприношение в традиционной культуре ираноязычных народов Центральной Азии // **Центральная Азия: традиция в условиях перемен.** Вып. 1. Санкт-Петербург, 2007а.

Кузнецова Т. М. Алтайский памятник и скифские обычаи // **Киммерийцы и скифы. Тезисы докладов Всесоюзного семинара, посвященного памяти А. И. Тереножкина.** Ч. 2. Кировоград, 1987.

Кузьмина Ю. Н. Организация ритуалов и жертвоприношений в эллинском святилище // **Самарский научный вестник.** 2013. № 4 (5).

Лесков О. **Скарби курганів Херсонщини.** Київ, 1974.

Маковский М. М. **Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов.** Москва, 1996.

Маламуд Ш. **Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии:** пер. с фр. Москва, 2005.

Масленников А. А., Бужилова А. П. “Ифигения на Меотиде” (материалы к обсуждению существования ритуальной декапитации в античном Приазовье) // **Древности Боспора.** Вып. 2. Санкт-Петербург, 1999.

Могильников В. А. Некоторые аспекты этнокультурного развития Горного Алтая в раннем железном веке // **Материалы по археологии Горного Алтая.** Горно-Алтайск, 1986.

Мурзин В. Ю., Ролле Р., Херц В., Скорый С. А., Махортых С. В., Белозор В. П. **Исследования совместной Украинско-Немецкой археологической экспедиции в 2000 г.** Киев, 2001.

Мурзин В. Ю., Ролле Р., Херц В., Скорый С. А., Махортых С. В., Белозор В. П. **Исследования совместной Украинско-Немецкой археологической экспедиции в 2001 г.** Киев, 2002.

Ольховский В. С. Рельеф с поселения Юбилейное I: этнографические и фольклорные реалии // **Боспорский рельеф со сценой сражения (Амазономахия)** / Отв. ред. Е. А. Савостина. Москва – Санкт-Петербург, 2001.

Погребова М. Н., Раевский Д. С. **Закавказские пояса с гравированными изображениями.** Москва, 1997.

Прохорова Т. А. Кинжал из кургана № 1 могильника “Дачи” как мифо-ритуальный символ // **Археологические записки.** Вып. 5. Ростов-на-Дону, 2007.

Русанова И. П. **Истоки славянского язычества. Культовые сооружения Центральной и Восточной Европы в I тыс. до н. э. – I тыс. н. э.** Москва, 2002.

Рябова В. О., Черняков И. Т. Призначення та походження великих золотих скіфських “ворварок” // **Музейні читання. Матеріали наукової конференції, грудень 2001 р.** Київ, 2002.

Скржинская М. В. **Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье.** Киев, 2009.

Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время / Отв. ред. А. И. Мелюкова. Москва, 1989.

Терлецкий Н. С. Некоторые атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения (к вопросу о функциях и символизме туга) // **Центральная Азия: Традиция в условиях перемен.** Вып. II. Санкт-Петербург, 2009.

Фракийское золото из Болгарии: Ожившие легенды. Каталог выставки. Москва, 2013.

Черненко Е. В., Ролле Р. А., Скорый С. А., Махортых С. В., Герц В. Ю., Белозор В. П. **Исследования совместной Украинско-Немецкой археологической экспедиции в 2003 г.** Киев, 2004.

Шауб И. Ю. К вопросу о культе отрубленной человеческой головы у варваров Северного Причерноморья и Приазовья // **Античная цивилизация и варварский мир в Подонье – Приазовье (тезисы докладов к семинару).** Новочеркасск, 1987.

Эдельман Д. И. **Сравнительная грамматика восточноиранских языков: лексика.** Москва, 2009.

Эдельман Д. И. **Этимологический словарь иранских языков.** Т. 4: i-k. Москва, 2011.

Davoud P. **Introduction to the Yashts** / Transl. by D. J. Irani. Vol. II. Teheran, 1999.

From the Lands of the Scythians. Ancient Treasures from the Museums of the USSR 3000 BC – 100 BC / **The Metropolitan Museum of Art Bulletin.** Vol. 32, No. 5 (1973–1974). New York, 1975.

Heesterman J. C. The Case of the Severed Head // Heesterman J. C. **The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society.** Chicago, 1985.

Hughes D. D. **Human Sacrifice in Ancient Greece.** N. Y., 2000.

Gershevitch I. **The Avestan Hymn to Mithra.** Cambridge, 1959.

Kotwal F. K., Hintze A. The Khorda Avesta and Yašt Codex E1. Facsimile Edition / **Iranica.** Bd. 16. Wiesbaden, 2008.

Pokorny J. **Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch.** Bd. III. Bern – München, 1959.

Skjærvø P. O. **Introduction to Zoroastrianism.** Harvard, 2006.

Staal F. **Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar.** Vol. I–II. Berkeley, 1983.

Staal F. The Meaninglessness of Ritual // **Numen.** Vol. XXVI, F. 1. Leiden, 1979.

Weber A. Über Menschenopfer bei den Indern der vedisches Zeit // **Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.** Bd. 18. Berlin, 1864.